

artigos e ensaios

Apontamentos para uma antropologia política do tempo



FÁBIO ZUKER

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p57-79

resumo Este artigo se desenvolve entre os campos da antropologia contemporânea, da historiografia e do pensamento político. A partir do referencial crítico da antropologia simétrica – seus pontos de contato e distanciamento em relação a um determinado pensamento pós-colonial – apontamos para o modo como a modernidade reivindica uma compreensão específica da categoria *tempo* por meio do discurso histórico. Interpretamos o papel que essa categoria desempenha na imagem da própria modernidade e em sua forma contemporânea e as consequências propriamente políticas de tais concepções. Por fim, apresentamos certa produção antropológica recente, preocupada em analisar a relação entre tempo e política envolvida em processos de resistência de povos “não modernos” à expansão da modernidade em sua forma atual. O ponto final do artigo consiste, assim, em pontuar, nessa proposta de antropologia simétrica ou reversa, quais *outras* questões esses *modos de existência* colocam acerca dos sentidos atribuídos ao passar do tempo na própria cosmologia moderna.

palavras-chave Antropologia simétrica; Tempo; Historiografia; Cosmologias da modernidade; Pós-colonialismo.

Notes to a Political Anthropology of Time

abstract This article develops between the fields of contemporary anthropology, historiography and political thought. From the critical referential of symmetrical anthropology – its points of contact and detachment from a particular postcolonial thought – we point to the way modernity claims a specific understanding of the category of *time* through historical discourse. We interpret the role that this category plays in the image of modernity itself and its contemporary form, and the political consequences of such conceptions. Finally, we present a certain recent anthropological production, concerned with analyzing the relationship between time and politics involved in processes of resistance of “non-modern” peoples to the expansion of modernity in its present form. The

final point of the article is thus to punctuate, in this proposal of symmetrical or reverse anthropology, which *other* questions these *modes of existence* place on the meanings attributed to the passing of time in modern cosmology itself.

keywords Symmetrical anthropology; Time; Historiography; Cosmologies of modernity; Postcolonialism

La lumière ne se comprend que par l'ombre.

Aragon

I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development.

Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more materials for housing, and more mechanical power to lighten their burdens.

Harry S. Truman, 1949

Introdução: da prática antropológica como jogo de espelhos

As páginas que seguem se desenvolvem no campo de relações entre saberes/conhecimentos e suas consequências políticas, nas quais as concepções de um "nós" implicam sempre na homogeneização e exclusão dos "outros" a serem dominados: seja o outro entendido como o mundo animal e vegetal, do qual a cosmologia moderna separou o homem, seja o outro entendido como proletário ou como selvagem primitivo. Neste breve artigo, não pretendemos esmiuçar todos esses campos em profundidade, mas sim examinar com maior atenção alguns aspectos a respeito de como as diferentes concepções modernas de tempo são parte estruturante dessa cosmologia e, sobretudo, da maneira como a modernidade se vê: como um momento de ruptura com relação a outros povos. A hipótese levantada por diversos estudos pós-coloniais a respeito da relação entre história e poder, e o seu papel na definição da empreitada expansionista moderna, ganha um significado outro ao ser relida pela antropologia contemporânea – e pelo campo do qual mais nos aproximamos neste artigo, o da antropologia si-

métrica. Abre-se, assim, como esperamos demonstrar nas páginas que seguem, a possibilidade de compreender a história como a modalidade privilegiada pela modernidade para atribuir sentido à passagem do tempo – discurso fundamental no imaginário moderno a respeito do próprio processo pelo qual passava, e que se queria singular, e no processo de exclusão, homogeneização e dominação dos "outros". A possibilidade de analisar antropológicamente as relações entre tempo e política na modernidade, termos *a priori* tão abstratos, nasce do típico jogo de espelhos proposto pela antropologia (CAIUBY NOVAES, 1993), em que aquilo que nos é familiar se torna estranho quando posto em perspectiva com outros *modos de existência* precisos. Este artigo divide-se, assim, em três partes. A primeira consiste em uma breve apresentação de alguns temas-chave da antropologia simétrica e de como esta toca em questões centrais para uma reflexão inusitada sobre o tempo enquanto estruturante da imagem moderna. Em seguida, e de uma maneira não exaustiva, apresentamos como certas vertentes do pensamento crítico moderno lidaram com a relação entre tempo e política – transitando aqui entre o pensamento historiográfico e a filosofia política. Incluímos também, nessa parte, uma breve reflexão acerca de alguns pontos de inflexão desses discursos críticos diante das mudanças ocorridas no último quarto do século XX, com o dito *fim da modernidade*, que foi por muitos entendido como *o fim da história*. Por fim, na terceira parte, apresentamos duas reflexões acerca de lutas indígenas pontuais, de resistência à expansão moderna-ocidental, nas quais se fazem presentes distintas formas de atribuir sentido ao passar do tempo. Assim, tentamos abrir espaço para a compreensão de como pesquisas antropológicas – aqui já nos afastando do campo de estudos pós-coloniais – vêm trabalhando a relação entre tempo e política em outras cosmologias. Estas, pelos seus *modos de existência* particulares, nos colocam questões *outras* acerca dos modos como a própria cosmologia ocidental atribui sentido ao tempo e seus efeitos políticos.

Uma análise simétrica da modernidade

O cineasta russo Andrei Tarkovsky, em livro dedicado a sua própria produção cinematográfica, propõe um questionamento a respeito da organização da imagem por meio da noção de "*mise-en-scène*". Segundo o autor, tal conceito está centrado na organização racional do espaço na tela, em oposição ao modo desorganizado e imprevisível como a vida ocorre fora do cinema. Ele cita, a título de exemplificação, a história de um soldado que, momentos antes de caminhar contra o muro no qual seria fuzilado, busca, não sem certa ansiedade, um local seco para depositar seu sobretudo. Tal imagem, argumenta Tarkovsky, seria impensável em um filme (TARKOVSKY, 1989). Essa análise sobre uma determinada organização da imagem no cinema, feita a partir de uma concepção

específica acerca da necessidade de atribuir um sentido coeso ao real, pode, de maneira análoga, servir para compreender a imagem criada durante a modernidade para explicar fenômenos que se viam e se queriam inéditos na história. Uma concepção muito particular de articulação temporal, marcada por uma linearidade entre passado, presente e futuro, surge como o nó central da grande narrativa moderna, tratando de organizar, na teoria e a partir de uma lógica hierárquica, aquilo que na prática permanecia de maneira oficiosa (LATOUR, 1991) muito menos separado, menos purificado. Clastres, em seu texto *Sobre o etnoáudio*, afirma que todo agrupamento humano tem uma concepção específica do seu papel como central na organização simbólica do cosmos, julgando tudo e todos através de seu próprio ponto de vista, normalmente naturalizado: "on nomme ethnocentrisme cette vocation à mesurer les différences à l'aune de sa propre culture" (CLASTRES, 1973, p. 108). Podemos falar de uma abordagem *simétrica* neste artigo na medida em que se analisa precisamente a maneira como a modernidade imagina a sua especificidade enquanto agrupamento humano, a partir da reflexão sobre a categoria tempo no discurso histórico. A proposta de simetria na antropologia, tal como a entendemos, a partir principalmente dos comentários de Eduardo Viveiros de Castro à obra de Bruno Latour, consiste na busca por formas de dissolução dos grandes divisores do pensamento moderno no próprio fazer antropológico. Notadamente, na separação entre discurso do sujeito e objeto, entre "nós" e "eles" – o que não quer dizer, como insistem Latour e Viveiros de Castro, uma busca por certa unidade que se teria perdido com a modernidade, e sim a multiplicação dessas divisões.

A antropologia das sociedades complexas teve o inestimável mérito de mostrar que o periférico e o marginal eram parte constitutiva da realidade sociocultural do mundo urbano-moderno, desmontando assim a autoimagem do Ocidente como império da razão e do Estado, do direito e do mercado. Mas o próximo passo é analisar essas realidades mais ou menos imaginárias que, de início, empenhamo-nos apenas em deslegitimar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 46)

Essa provocação, embora controversa, tem o mérito de colocar um ponto que tentaremos desenvolver: analisar a centralidade das concepções sobre o tempo na autoimagem do Ocidente moderno. É aprofundando essa possibilidade da antropologia simétrica, como um jogo de espelhos que torna o costumeiro estranho, que algumas questões emergem: poderia o *tempo* ser entendido como uma categoria utilizada na demarcação das *fronteiras da modernidade*, no movimento pelo qual os modernos se imaginaram como um grupo separado dos "outros", então homogeneizados? Quais são as especificidades no modo

como os modernos compreendem o tempo em um contexto de diferenciação com relação aos "outros"? Vale a pena mencionarmos, para a melhor construção do nosso argumento, ainda que brevemente, o deslocamento proposto pela antropologia contemporânea¹ frente ao modo pelo qual o pensamento pós-colonial interpela a modernidade e sua relação com a alteridade. Entre os autores cuja posição teórica nos serve de base, embora tomemos um distanciamento crítico, está Edward Said, para quem a ideia do "outro" seria uma invenção do Ocidente moderno: "Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual, e como tal tem menos a ver com o Oriente do que com o 'nosso' mundo" (SAID, 2007, p. 41). Johannes Fabian (2014), por sua vez, aborda precisamente o modo pelo qual a antropologia criou, historicamente, o "outro" a partir de uma concepção temporal específica. Segundo o autor, o "nós" ao qual os escritos antropológicos fazem referência, ainda que de maneira implícita, implica sempre a partilha de um tempo e de um lugar físico, enquanto o "outro" pertenceria a um tempo e um lugar distantes – por vezes, inclusive, situado fora do tempo. Aqui, nós nos inspiramos nas análises de Johannes Fabian, mas também tentamos aprofundá-las: buscamos refletir acerca do sentido que a grande narrativa moderna atribui à articulação entre passado, presente e futuro, com as suas consequências para além do campo específico da antropologia, na formação do imaginário de exclusividade da modernidade. Certos ramos da antropologia contemporânea vêm se reestruturando justamente ao mudar o enfoque desta abordagem que marca o pensamento pós-colonial, não mais se perguntando de que modo o Ocidente moderno criara o "outro" (como o fazem, de maneiras diversas, Said e Fabian), mas questionando que processos originaram essa ideia sedutora de certa singularidade do Ocidente, aquilo que podemos chamar de "Occidentalismo":

comment résister à l'Occidentalisme, cet exotisme du proche, qui consiste à croire ce que l'Occident dit de lui-même, soit pour en faire l'éloge, soit pour en faire la critique [] les comptes rendus que le modernisme donne sur lui-même peuvent n'avoir aucun rapport avec ce que lui est arrivé. (LATOUR, 2012, p. 40)

Nesse reexame da antropologia a respeito de como a modernidade concebe a alteridade, faz-se necessária a reformulação do modo de se pensar e fazer da própria antropologia: uma antropologia que trabalha *com* o outro, e não mais *sobre* o outro. Assim, podemos entender a proposta de uma antropologia simétrica

¹ Pensamos aqui, sobretudo, na produção teórica, em que pesem as notáveis diferenças entre Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern.

como uma, dentre tantas outras, respostas de reestruturação da disciplina após as críticas dos anos 1980.

Certamente não penso que a antropologia seja o espelho da natureza – ou, no caso, da sociedade (alheia). Mas também não penso que ela seja simplesmente o espelho da nossa sociedade. Não há história e sociologia que disfarcem o subjetivismo dessa tese, nem seu irritante paternalismo epistemológico, que transforma os "outro" em ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz []. Parece-me visceralmente antiantropológica uma atitude que, vez por outra, põe a cabeça de fora: a de achar que todo discurso sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas representações do outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 155)

Desse modo, longe de pensarmos como os "outro", compreendidos enquanto tais, foram criados como um reflexo e projeções do Ocidente moderno, este artigo reflete sobre os funcionamentos e as contradições desse imaginário de exclusividade. Como afirma Eduardo Viveiros de Castro:

Como Lévi-Strauss argumentou com tanta eloquência no capítulo final de *O pensamento selvagem*, a ideia de que historicidade é a essência do humano nada tem de universal, muito pelo contrário, ela é o modo especificamente ocidental de imaginar o humano – a história é o centro de nossa etnoantropologia, a Antropologia do Ocidente moderno. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 15)

Nossa proposta é, então, seguir essa pista. A partir da proposição de uma antropologia que tente questionar a grande divisão entre "modernos" e "outros não modernos", em que a questão "o que significa fazer antropologia em outras sociedades?" vem acompanhada de "o que significa fazer antropologia *na* e *sobre* nossas sociedades?", exploramos, em um primeiro momento, as relações entre um imaginário de singularidade reivindicado pela modernidade, as concepções de tempo fundadas na noção de progresso e suas consequências políticas. A questão que investigamos se coloca, assim, com mais clareza: que processos permitiram o estabelecimento desse imaginário de exclusividade histórica pela modernidade, e que é hoje reivindicado por certos grupos de poder?

As fronteiras da modernidade

A colonização do/pelo tempo

Nesta segunda parte do artigo, objetivamos considerar como diferentes vertentes do pensamento ocidental refletiram sobre o lugar central das concepções de tempo em voga durante a modernidade, e suas consequências políticas. Não se trata, vale dizer, de uma busca por uma teoria coerente e unívoca acerca das relações entre tempo e política na modernidade, e, sim, de apontar distintos modos pelos quais esses dois termos foram interpretados. Tal levantamento constitui uma base fundamental para nossa empreitada: a construção de uma abordagem, a partir da antropologia simétrica, da história como forma privilegiada pela qual a modernidade atribui sentido à passagem do tempo, e, a partir dela, estruturando a sua autoimagem no processo que viemos chamando, um tanto quanto aleatoriamente, de *construção das fronteiras da modernidade*. O *regime moderno de historicidade* (HARTOG, 2012), a maneira pela qual se atribui, ou melhor, se reivindica, um sentido específico à articulação entre passado, presente e futuro, pode ser situado, grosso modo, entre duas datas, duas quedas simbólicas: a Queda da Bastilha (1789) e a Queda do Muro de Berlin (1989). Esses eventos históricos, separados por um período de exatos duzentos anos, surgem como marcos na medida em que certas narrativas históricas, já em construção quando aqueles ocorriam, ganharam contundência a partir deles. Dois eventos reivindicados como marcos nas transformações de épocas específicas e na organização de narrativas históricas precisas, e que consequentemente apontam para mudanças nos modos pelos quais a modernidade imaginava a sua relação com o tempo por meio da história. As contradições diante das quais a modernização se debatia giravam em torno de um entendimento da modernidade como algo já existente, afastando-se de um passado caduco, mas cuja direção ainda estava passível de debates. Ambos os eventos deram origem a uma concepção de que houvera uma ruptura com tudo aquilo que tinha sido vivido anteriormente – e em relação ao que ocorria em outras partes do mundo –, o que demandava uma forma inédita de periodização do tempo. Como sustenta Peter Osborne:

There is something decidedly new about modernity as a category of historical periodization: namely, that unlike other forms of epochal periodization (mythic, Christian or dynastic, for example), it is defined solely in terms of temporal determinants, and temporal determinants of a very specific kind (OSBORNE, 1995, p. 8).

O filósofo britânico continua sua análise citando Blumenberg: "Modernity (Neuzeit) was the first and only age that understood itself as an epoch and, in so doing, simultaneously created the other epochs" (BLUMENBERG apud OSBORNE, 1995, p. 11). As fronteiras da modernidade se edificam sobre uma separação tanto dos "outros" que lhe são contemporâneos quanto dos "outros" que lhes são anacrônicos, tendo como base a crença em um progresso econômico e técnico, e um passado que não mais seria capaz de explicar nem o presente nem o mundo porvir. O modelo da *historia est magistra vitae*, a história como professora da vida presente, havia finalmente perdido a sua centralidade (KOSELLECK, 1983). Em suma, passou a predominar a crença em uma luz originária do futuro, capaz de guiar o caminhar da história: uma grande crença no "caractère forcément positif de la marche vers l'avenir" (HARTOG, 2012, p. 154), uma concepção teleológica do tempo cuja rota era iluminada pelas expectativas do futuro. Esse programa, desenvolvido através do tempo, passou a ser compartilhado, de diferentes maneiras, por concepções políticas liberais, socialistas e comunistas (e, no campo artístico, desdobrou-se no modo pelo qual muitas vanguardas passaram a imaginar seu papel, como o futurismo italiano e o suprematismo soviético). Trata-se de se afastar de um passado tradicional, caduco, em nome de um futuro redentor que deveria ser construído – uma construção programática do futuro, o tempo enquanto força produtiva. É impossível compreender essa concepção particular do tempo produtivo sem relacioná-la, justamente, com as perspectivas de crescimento econômico e de inovação tecnológica. Como nota o historiador britânico Edward. P. Thompson a respeito da expansão do hábito de portar relógios em meio à revolução industrial:

Indeed, a general diffusion of clocks and watches is occurring (as one would expect) at the exact moment when the industrial revolution demanded a greater synchronization of labour [...]. The small instrument which regulated the new rhythms of industrial life was at the same time one of the more urgent of the new needs which industrial capitalism called forth to energize its advance (THOMPSON, 1967, p. 69).

Controlar o tempo de trabalho, em uma época na qual o próprio tempo passa a ser considerado, em um processo de crescente industrialização, equivalente ao próprio dinheiro, significa controlar todo um novo sistema de produção. De tal modo que não é por acaso que as duas principais análises econômico-sociológicas sobre o desenvolvimento do capitalismo atribuem um papel central à categoria *tempo*: Karl Marx, em *O capital*, posiciona o controle do tempo do trabalhador no coração do processo de mais-valia, e Max Weber, na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, dedica um dos mais importantes capítulos de sua obra à nova concepção de trabalho preconizada pela fórmula "*Time is money*", de

Benjamin Franklin. Devemos, porém, nuançar esta posição: não podemos tratar a modernidade como um todo homogêneo. Aqui nos concentramos na análise de algumas expressões dominantes do pensamento político e social no século XX na Europa. Mas existiam, igualmente, correntes conservadoras e reacionárias, tal como o caso do nazifascismo – e que partiam de uma análise sobre a crise da modernidade para chegar a outras consequências políticas desse diagnóstico (MICHAUD, 1996). Já no campo teórico e político da esquerda, Walter Benjamin é uma exceção notável à visão progressista e linear do tempo.² Em suas *Teses sobre o conceito de história*, escritas durante a dominação nazifascista da Europa, Benjamin propunha uma crítica moderna da modernidade, uma concepção da história enquanto tragédia, uma "délégitimation du Grand Récit de la modernité occidentale, une déconstruction du discours du progrès, un plaidoyer pour une discontinuité historique" (LÖWY, 2007, p.3).³ Sua crítica às concepções de história da esquerda oficial (aos dirigentes do partido comunista, sobretudo), atacava os vestígios de iluminismo existentes no pensamento emancipatório – e que se revelava essencialmente na certeza de um caminhar inexorável da história orientado para a revolução. Tais reflexões feitas por Benjamin podem ser estendidas, segundo Löwy, até o pensamento do próprio Marx. A proposta romântico-revolucionária de Benjamin está ancorada em uma lógica temporal *outra*, não linear, "pré-moderna": a da mística judaica e suas repetições – um tipo de operação argumentativa que traz em si o que podemos considerar como um relevante precedente para a proposta antropológica deste artigo, já que calca uma crítica à modernidade (em nome de outros possíveis), em concepções temporais cíclicas que diferem da concatenação histórica-linear. Do ponto de vista da história dos hábitos, das concepções morais e das formas de exercício do poder, a partir do final do século XIX,⁴ estes tornaram-se gradualmente compatíveis com o novo modo de produção, tendo como base a lógica de que era necessário

² Poderíamos citar outros, como Rosa Luxemburgo ou Leon Trotski, para mantermo-nos no mesmo campo da esquerda revolucionária, que não compartilhavam essas concepções progressistas que dominavam também a esquerda dita oficial.

³ Não resistimos à tentação de citar esse belo fragmento de Benjamin presente em *Rua de mão única*: "La représentation de la lutte des classes peut induire en erreur. Nous n'avons pas, avec elle, affaire à une épreuve de force à la question: qui vaincre, qui perd ? serait résolue, à une lutte à l'issue de laquelle il serait décidé du bien-être du vainqueur et du malheur du vaincu. Penser ainsi, c'est dissimuler les faits sous le pittoresque. Car, la bourgeoisie generait-elle ce combat ou le perdrait-elle, elle reste vouée à la disparition en raison de contradictions internes qui, au cours de l'évolution, lui seront fatales. La question décidera d'une persistance ou de la fin d'une évolution culturelle trois fois millénaire. L'histoire ne sait rien de l'infini néfaste qui peut se lire dans l'image de deux guerriers luttant de toute éternité. Et si la suppression de la bourgeoisie n'est pas accomplie avant un moment pratiquement prévisible (l'inflation et la guerre chimique en sont les indices), alors tout est perdu. Avant que l'étincelle ne touche la dynamite, la mèche qui brûle doit être sectionnée. L'intervention, le péril et le rythme sont, pour le politique, techniques – et non pas chevaleresques" (BENJAMIN, 2013, p. 149-50).

⁴ "Devemos nos lembrar que, para a Europa do século XIX, um imponente edifício de erudição e cultura era construído, por assim dizer, em face de elementos estranhos verdadeiros (as colônias, os pobres, os delinquentes), cujo papel na cultura era definir aquilo que para eles eram constitucionalmente inadequados" (SAID, 2007, p.308).

transformar o "tempo de vida" em "tempo de trabalho" (FOUCAULT, 2013, p. 241). É uma transformação na própria noção do tempo que se torna necessária às novas formas econômicas e de exercício do poder. Michel Foucault demonstra de maneira clara, em *La Société punitive*, como o tempo converte-se também em uma unidade de mensuração fundamental para a normalização do trabalho, servindo de referência tanto para o salário como para a punição de hábitos nocivos ao estabelecimento do novo paradigma econômico. É por isso que, para além da normatização do trabalho, o tempo converte-se em uma categoria essencial para compreender a ascensão do modo de produção ocidental moderno como um todo:

Ce phénomène essentiel qu'est l'introduction de la quantité de temps comme mesure, et pas seulement comme mesure économique dans le système capitaliste, mais aussi comme mesure morale. Derrière cette introduction, pour que la quantité de temps puisse devenir matière et mesure d'échange, il faut une prise de pouvoir sur le temps, [non pas comme une] abstraction idéologique, mais comme une extraction réelle du temps à partir de la vie des hommes : condition réelle de possibilité du fonctionnement du système du salaire et du système de l'emprisonnement. (FOUCAULT, 2013, p. 86)

Entretanto, nosso objetivo aqui não é de fazer uma análise histórica precisa e minuciosa sobre as características produtivas do tempo moderno, mas de pensar como essas concepções são constitutivas da autoimagem da modernidade. Simultânea à colonização interna da Europa por essa nova concepção de tempo produtivo, do ponto de vista da força motriz da empreitada capitalista, o tempo improdutivo do "outro" é considerado uma ameaça. Como afirma Pierre Clastres:

Ce qui différencie l'Occident, c'est le capitalisme, en tant qu'impossibilité de demeurer dans l'en-deçà d'une frontière, en tant que passage au delà de toute frontière; c'est le capitalisme, comme système de production pour qui rien n'est impossible, sinon de ne pas être à soi-même sa propre fin [...]. La société industrielle, la plus formidable machine à produire, est pour cela même la plus effrayante machine à détruire. Races, sociétés, individus ; espace, nature, mers, forêts, sous-sol : tout est utile, tout doit être utilisé, tout doit être productif, d'une productivité poussée à son régime maximum d'intensité. Voilà pourquoi aucun répit ne pouvait être laissé aux sociétés qui abandonnaient le monde à sa tranquille improducti-

vité originaire ; voilà pourquoi était intolérable, aux yeux de l'Occident, le gaspillage représenté par l'inexploitation d'immenses ressources (CLASTRES, 1973, p. 108).

Ou bem, como propõe E. P. Thompson: "In mature capitalist society all time must be consumed, marketed, put to use; it is offensive for the labour force merely to 'pass the time'" (THOMPSON, 1967, p. 9). O tempo dos "não modernos", dos "não ocidentais" são colocados, assim, no mesmo plano simbólico que as concepções pré-modernas de tempo no Ocidente, ou seja, entendidos como pertencentes a um tempo que não mais existia – ou que não mais deveria existir. Agrupamentos humanos que concebiam o tempo como cíclico, mítico ou não acumulável, não podiam ter lugar, e os modos de produção deles deveriam ser radicalmente transformados com a ajuda dos "modernos", que consideram essa transformação uma tarefa moral.⁵ Tais termos emergem, na realidade, como historicamente inextricáveis; modernidade e colonialismo como duas faces da mesma moeda: "O genocídio dos povos ameríndios – o fim do mundo para eles – foi o começo do mundo moderno na Europa: sem a espoliação da América, a Europa jamais teria deixado de ser um fundo de quintal da Eurásia" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 141).

O fim da modernidade ou a hegemonia de uma grande narrativa?

Esperamos ter conseguido apresentar com relativa clareza, ainda que brevemente, alguns dos pontos centrais de como a concepção temporal reivindicada como específica pela modernidade (qual seja, o discurso histórico em sua forma moderna) ocupa um lugar central no processo de organização da autoimagem da modernidade e na delimitação de suas fronteiras. Cabe agora refletir acerca das transformações sobre o referido fim da modernidade e o modo como novas concepções de tempo vêm sendo reivindicadas por grupos de poder específico. Se para Lévi-Strauss a Revolução Francesa funciona como mito fundador da modernidade (LÉVI-STRAUSS, 1990), em que medida poderíamos afirmar que a queda do muro de Berlim seria o mito fundacional da contemporaneidade? Talvez esse evento seja realmente um divisor de águas, visto que marca a derrota derradeira de uma outra possibilidade de desenvolvimento do mundo representada pelo socialismo/comunismo. Com ela, uma mudança radical na forma de apreender o tempo tem lugar: o futuro da modernidade não poderá mais ser objeto de disputa entre duas linhas de pensamento político que se guiavam nele para a emancipação do presente. Em última instância, o futuro já havia deixado

⁵ Vide frase de Harry Truman que nos serve de epígrafe, pronunciada quando de sua reeleição para a presidência dos Estados Unidos.

de existir como tal, convertendo-se, desde a Guerra Fria, em local de projeções de nossos medos mais antigos:

Depuis 1989, on peut mieux appréhender que de nouveaux rapports au temps se cherchent, tout comme deux siècles plus tôt quand se délitait l'ancien ordre du temps et le régime d'historicité qui lui était lié. Le futur est toujours là, aussi et peut-être, serions nous tenté de dire, plus imprévisible que jamais. Quant au passé, la fin de la tyrannie de l'avenir a eu aussi pour conséquence de le rendre à son opacité, d'en faire également, un passé pour une part imprévisible (HARTOG, 2012, p. 198).

O pensamento pós-moderno fora o primeiro a analisar o fim da modernidade, ao perceber que algo de substancialmente diverso do experimentado durante os séculos XIX e grande parte do século XX estava acontecendo – muito embora nem todos concordassem nos termos sobre os quais se construíam tais diferenças. Se Lyotard (1979) propõe que a pós-modernidade seria marcada pelo fim da grande narrativa moderna, Perry Anderson afirma que se trata precisamente do momento histórico em que uma única narrativa, talvez a mais grandiloquente de todas – a dos vencedores liberais contra o projeto de modernização reivindicado pelas esquerdas – pretendia-se como hegemônica:

Far from grand narratives having disappeared, it looked as if for the first time in history the world was falling under the sway of the most grandiose of all – a single, universal story of liberty and prosperity, the global victory of the market [...] as figure, capitalism derives its force from the idea of infinity (ANDERSON, 1998, p. 32).

A modernidade era vista como existente, mas seus rumos estavam em disputa, ainda por serem criados (MICHAUD, 2008). Tal perspectiva, evocada acima, permite conceber de maneira clara como o debate político ao longo do século XX se estruturava ao redor da melhor maneira de instaurar esse novo mundo e no que ele diferiria do passado. Assim, a modernidade estava marcada por um conflito em torno da construção do futuro de duas narrativas principais em embate. A pós-modernidade, ou contemporaneidade, por outro lado, seria marcada pelo fim desse conflito, pela dominação de uma única narrativa, pela pretensão de um regime total de análise do presente e do passado diante do qual nenhum *outro* tempo é possível, a não ser o tempo do próprio capital – muitas vezes interpretado, inclusive, como fora da história. O dito fim da modernidade – que poderia ser também compreendido como o desdobramento de uma das

concepções daquilo que era entendido como um dos rumos da modernidade – implica em novas formas de pensar o tempo e conceber a política. Nesse sentido, provavelmente a produção intelectual na qual essa pretensão de hegemonia do modelo neoliberal⁶ é o traço mais marcante encontra-se no ensaio de Francis Fukuyama, *O fim da História*. Para Fukuyama, o indício mais significativo de que o modelo neoliberal ocidental acarretaria no fim da História é a inexistência de qualquer contradição humana que não poderia ser resolvida por esse sistema:

have we in fact reached the end of history? Are there, in other words, any fundamental 'contradictions' in human life that cannot be resolved in the context of modern liberalism, that would be resolvable by an alternative political-economic structure? (FUKUYAMA, 1989, p. 6).

O argumento de Fukuyama está ancorado em uma leitura não material da história, mas que se fundamenta em concepções ideológicas. Para esse autor, o atual momento histórico que a humanidade começa a viver no fim do século XX, marcado pela virtual implementação do modelo ocidental (neoliberalismo econômico e democracia política) no mundo inteiro, é concebido como o fim mesmo da história. Para sustentar sua argumentação, Fukuyama afirma que a força desse modelo é tamanha que conseguiu resolver o seu problema central, a saber, a questão de classes: "but surely, the class issue has actually been successfully resolved in the West" (FUKUYAMA, 1989, p. 7).

A referência a Fukuyama neste breve artigo pode parecer estranha para muitos. Entretanto, faz-se necessária não porque o autor apresenta uma abordagem crítica às novas relações entre tempo e política hoje. Mas precisamente pelo contrário: podemos considerá-lo como aquele que melhor expressa a pretensão de hegemonia de um "novo" modelo político calcado em uma concepção precisa do tempo. Analisar Fukuyama é como analisar aquele que talvez tenha elaborado com maior acuidade a narrativa histórica dos vencedores (BENJAMIN, 2000). Se a história pode ser concebida como o modo específico pelo qual a modernidade atribui sentido à passagem do tempo, a crise da modernidade equivale a uma crise do próprio modelo histórico como capaz de atribuir sentido ao vivido. O que não significa, como pretende o autor, que apenas existiria uma única narrativa já fora da história. Que possibilidades de inflexão existem frente a esse modelo neoliberal como forma mais recente de expressão da modernidade colonialista e que se quer hegemônico? Na terceira parte deste artigo, visitamos duas recentes análises antropológicas acerca de outras formas de conceber o tempo e a resistência política e que apontam para uma possível antropologia reversa do tempo.

⁶ Para um estudo aprofundado sobre o nascimento do pensamento neoliberal, ver Foucault (2004)

Imaginar outros mundos como projeto de resistência política

Antes de adentrarmos no modo como lutas indígenas específicas fazem frente a esse novo momento da expansão ocidental, detenhamo-nos, ainda que por instantes, em enumerar alguns pontos dessa nova pretensão de hegemonia ocidental – que constitui precisamente o imaginário do contemporâneo. Assim, tudo indica que longe de terem desaparecido, como propõe o pensamento neoliberal em voga, as relações assimétricas que definiam as fronteiras da modernidade persistem de uma forma *outra* na contemporaneidade, no interior das ruínas e das reminiscências do imaginário moderno. O fim da modernidade seria marcado não pela dissolução de suas fronteiras, mas pela difusão e pulverização de suas relações assimétricas. Ou seja, pela dissolução de suas divisões binárias e multiplicação, dispersão microfísica de assimetrias no próprio coração do mundo ocidental e virtualmente em todo o globo, em uma infinitude de “nós” e “outros”.

a) Discurso sobre a abolição de classes: depois de 1968, o mundo ocidental viveu transformações sem precedentes em três domínios centrais de exercício do poder: a família, a escola e a fábrica (ŽIŽEK, 2010). De tal modo que, a partir do último decênio do século XX e início do século XXI, o mundo ocidental moderno testemunha um verdadeiro processo de desindustrialização. Paralela a esse fenômeno, a diminuição das diferenças de classe no Ocidente vem acompanhada da exportação do modelo ocidental para os quatro cantos do mundo, justamente com o aumento crescente de diferenças de classe em zonas limítrofes do capitalismo. Antes de ter desaparecido, hoje o projeto moderno engloba toda uma parte da população que era antes considerada como estando no exterior de suas fronteiras. A forma democracia-neoliberalismo foi/está sendo implementada por todos os lados – nunca do mesmo modo, mas sempre segundo o mesmo princípio. Com a pretensa diminuição das relações de classe no Ocidente,⁷ tal como preconizada por Fukuyama, as divisões entre “nós” e “outros” seriam marcadas pelo *aumento das relações assimétricas na forma capitalista* em todo o mundo, muito menos centradas em uma lógica geográfica (norte-sul). O que não quer absolutamente dizer que inexistiam relações assimétricas de poder antes da implementação de modelos ocidentais, obviamente.

b) Controle da natureza: de acordo com essa cosmologia capitalista, o homem moderno seria o único, ou ao menos o mais capaz de dominar a natureza: “Il y aurait certes des cultures multiples, toutes dotées de richesses respectables, mais il n'existe (malheureusement) qu'une seule "nature", et c'est "nous" qui sa-

⁷ Para uma abordagem crítica sobre esse assunto, indicamos ao leitor interessado a obra de Piketty (2013).

vons l'interroger" (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 60), resumem, de maneira irônica, Isabelle Stengers e Philippe Pignarre. De modo que a própria produção capitalista encontra um desafio em seu âmago: a promessa de produção de bens a partir da dominação da natureza demonstrou-se catastrófica. É por isso que uma crítica política atual não pode ignorar o lugar do cataclisma climático na transformação da percepção do tempo;⁸

c) A administração do império: como dissemos, um dos traços marcantes do período entendido como contemporaneidade (ou seja, pós-queda do muro de Berlim e fim do socialismo real) é a expansão do capitalismo em sua forma financeira por todo o mundo. Por isso, Hardt e Negri (2002) argumentam a necessidade de se compreender o atual sistema político-econômico hegemônico como Império, e não mais marcado pelo imperialismo. Este último pressupõe um fora, passível de ser dominado, enquanto para o Império já não existe algo fora de suas fronteiras; tudo lhe compõe, dado que não mais existe um fora. O que nos leva ao ponto central desta terceira parte, e que vem se configurando como possível campo de trabalho de doutorado e pesquisa etnográfica precisa: que inflexões as lutas indígenas de resistência ao subjugo do capital e da modernidade trazem para se repensar as práticas políticas? Em que medida seria possível construir uma teoria política crítica à dominação neoliberal a partir de lutas indígenas precisas?⁹ Como enfoque, privilegiamos os debates acerca de outros modos de se conceber tempo e a resistência que estes impõem à política neoliberal. É aqui que a proposta da antropologia como jogo de espelhos ganha contundência. Debruçar-se sobre casos específicos de lutas indígenas abre caminho para apostarmos em uma análise antropológica simétrica da modernidade em sua forma contemporânea – apresentando suas categorias de apreensão da realidade como cosmologias.

Tempos outros

A questão que se coloca, neste momento, é a seguinte: pode um povo não moderno, não ocidental, afirmar algo de mais vasto a propósito do mundo a partir de seus próprios *modos de existência*? Ou, então, as lutas maias e as dos índios

⁸ Acompanhar esse amplo debate aqui abriria todo um outro campo de trabalho. Assim, sugerimos ao leitor interessado algumas obras recentes que questionam, de certa forma em diálogo com a antropologia (senão a partir da própria antropologia), a relação entre tempo e política contida nos debates em torno do cataclismo climático: Latour (2007); Stengers (2009); Danowski e Viveiros de Castro (2014); Haraway (2016).

⁹ Remetemos o leitor interessado nesse debate à obra *Marx selvagem* (TIBLE, 2013), que traça algumas possibilidades de aproximação da luta indígena com o pensamento anticapitalista de Marx.

da Amazônia, por exemplo, devem ser vistas como buscas de modos de vida em risco de desaparecer, sem possibilidade de dizer qualquer coisa mais geral para além de suas próprias situações? É o coração da relação colonial entre saber e política que é questionado por esse procedimento, apontando possíveis caminhos para uma antropologia reversa do papel desempenhado pela categoria do tempo na lógica de delimitação das fronteiras da modernidade hoje.

a) *Earth Beings* e a ecologia das práticas em mundo andinos: O trabalho de Marisol de la Cadena (2015) a respeito das formas de fazer política de uma comunidade quechua nos andes peruanos estrutura-se a partir de dois personagens: Mariano e seu filho Nazario Turpo. Mariano Turpo foi uma importante liderança local no processo de reforma agrária na região. Em seu embate político contra os grandes proprietários de terra, entidades como a montanha mais importante da região (Ausangate), ou a consulta às folhas de coca desempenharam um papel fundamental. Vale destacar que de la Cadena nomeia essas entidades como *Earth Beings* [seres da terra]. Nazario Turpo, por sua vez, e a quem corresponde a segunda parte do livro, é um guia turístico também identificado como xamã andino.¹⁰ A relação entre tempo e política é justamente o que mais nos interessa neste artigo. E é o que de la Cadena aborda em sua etnografia: uma tentativa de abrir, de expandir aquilo que pode ser entendido como política para outros possíveis, e de questionar a própria lógica do discurso histórico que se embasa em fatos e evidência, aquilo que a autora denomina *colonialidade da história*: "Rooted in the epistemic structures of reason (or reason-ability), evidence legitimizes the power of modern history – in its academic, legal and everyday incarnation – to discriminate between the real and the unreal" (DE LA CADENA, 2015, p. 147). Em seu trabalho de campo, ao abordar a luta de Mariano Turpo pela distribuição das terras da fazenda Lauramarca (localizada nos Andes peruanos, nas proximidades de Cuzco, onde Mariano cresceu e viveu a maior parte da sua vida), De la Cadena chama a atenção para dois processos simultâneos de exclusão: por um lado, a esquerda marxista peruana não conseguia conceber as populações quechuas da região como indígenas, enquadrando-as na categoria de camponeses e chegando a afirmar que líderes indígenas não existiam. Ou seja, encaixavam esses povos em uma grande narrativa da esquerda acerca da luta pela distribuição de terras que culminaria na reforma agrária peruana. Como atores políticos, lideranças indígenas como Mariano Turpo não encontram o seu lugar na história – e é exatamente a partir desse fato, e dos arquivos de Mariano, que de la Cadena escreve, com ele, a sua própria narrativa. Por outro

¹⁰ Para a análise que estamos construindo vamos focar a reflexão realizada por de la Cadena acerca da figura de Mariano Turpo – já que a reflexão sobre tempo e a crítica à categoria de história estão aí concentradas. Não obstante, ambas as partes do livro são de extrema relevância para uma reflexão política contemporânea pela antropologia.

lado, a autora atenta também para outra forma de exclusão (e que será objeto de maior atenção em seu livro) relacionada às diferentes concepções de mundo, diferentes ontologias, dos grupos quechuas e da esquerda, a quem estavam parcialmente aliados na luta política contra a fazenda Lauramarca. O que, para a esquerda peruana, era um processo racional e jurídico-político, relacionado à necessidade de distribuição de terras para a construção de uma sociedade menos desigual, tinha outros significados para a população quechua local. A começar pelo próprio termo pelo qual nomeavam a si próprios, a identidade dependendo intimamente de sua relação com a terra como *in-ayllu*, no qual “place is the event of in-ayllu relationality from which tirakuna and runakuna¹¹ also emerge – there is no separation between runakuna and tirakuna, or between both and place. They are all in-ayllu, the relation from where they emerge *being*” (DE LA CADENA, 2015, p. 101). Ambos os termos se constituindo na relação. Assim, é retomando a reflexão de Eduardo Viveiros de Castro acerca do equívoco como base da tradução envolvida no fazer antropológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2009) que as diferentes concepções do que é a terra emergem em disputa:

The word *land* (tierra) identified something that belonged to different worlds. In our world, land is an extension of productive soil, translatable into property. In runakuna’s world, tierra (or the plural tierras) is also tirakuna: the world is the same, but what it *is* (Ausangate and its kin, santa rita, pukara) is *not* the same as tierra in the hacienda. (DE LA CADENA, 2015, p. 110)

Nessa proposta de expansão do significado da política, a história – forma privilegiada, como viemos argumentando, pela modernidade para narrar eventos que teriam *de fato* acontecido – mostra-se uma disciplina definidamente colonizadora. Como explicitado pelo caso de Mariano Turpo e sua relação com os *seres da terra* na luta política, a estrutura do discurso histórico é incapaz de conceber o lugar do sobrenatural e de práticas rituais como dotados de agência histórica (CHAKRABARTY, 2000) – qualificando-os, então, como puras crendices ou superstições, passíveis de serem historicizadas para serem explicadas. Eventos que não necessariamente precisam ter acontecido para terem efeitos concretos são igualmente excluídos, dada a predominância de uma lógica racional ancorada na existência de fatos a partir do qual se poderia induzir, evidenciar, que algo *realmente* aconteceu. Compartilhamos, neste exercício de compreensão daquilo que viemos chamando de um certo jogo de espelhos, ou seja, como outros *modos*

¹¹ *Tirakuna* é traduzido por de la Cadena para o inglês como “earth beings”, o que em português poderíamos denominar “seres da terra”. Seres outros-que-não-os-humanos, e que também participam da vida daqueles que se denominam *runakuna* (usualmente pessoas cuja única língua é o Quechua).

de existência e de luta política podem nos permitir uma antropologia simétrica das relações entre tempo e política modernos, a crítica proposta por de la Cadena ao pensamento pós-colonial, que tanto influenciou a antropologia. Para a autora, a crítica pós-colonial "may still be contained within, and even contribute to, the coloniality of History [] it also extended to those peoples and their worlds the *requirement* of history's regime of reality – and it did so even as it recognized the heterogeneity of... *history*" (DE LA CADENA, 2015, p. 148). Sua crítica ao modelo ocidental de conceber o tempo por meio de uma lógica da história baseada em evidências é um excelente exemplo do que podemos chamar de uma antropologia feita *com* os outros, e não *sobre* os outros. Assim, a proposta da autora ganha ainda mais potência quando ela a relaciona, simultaneamente, a um regime ontológico preciso e à lógica de uma crença:

Undoing the coloniality of history would require recalling both history as generalized ontological regime and "cultural belief" as mediating the possibility of that which cannot provide evidence. Following these recalls, events may not need to be either historical or beliefs to be possible. In other words, the ahistorical may be eventful without translation into a cultural perspective (a belief) on otherwise inanimate things. (DE LA CADENA, 2015, p. 148)

b) Repensar a revolução e a democracia: A política zapatista maia, na região autônoma de Chiapas, no México, tal como trabalhada pelo antropólogo estadunidense David Graber, emerge como outra possibilidade de luta política radical a partir de referenciais que não os de uma revolução dependente de uma concepção teleológica da história. Com uma reflexão menos centrada em um longo trabalho de campo, como aquele realizado por de la Cadena – embora seu trabalho de campo na vila de Betafo, no centro de Madagascar, em que analisou as complexas relações de poder entre descendentes de nobres e descendentes de escravos, sirva como plano de fundo –, as reflexões dele sobre *modos de existências* que nos são distintos (e diferentes formas de conceber a política e o tempo) permitem colocar em perspectiva o que consideramos como usual, próximo. Assim, a partir da luta zapatista, torna-se imprescindível questionar a concepção da revolução como cataclismo histórico, concepção esta dependente de uma visão linear da história e que, em última instância, justificava a existência de coerções como ferramentas para desenvolvimento do mundo desejado/sonhado:

Since, after all, how else could one totalizing system be replaced by a completely different one than by a cataclysmic rupture? [...] and the political dream becomes to somehow take control of the process; to get to the point where we can

cause a rupture of this sort, a momentaneous breakthrough that will not just happen but result directly from some kind of collective will. “The revolution,” properly speaking (...) the easiest way to get our minds around it is to stop thinking about revolution as a thing – “the” revolution, the great cataclysmic break – and instead as “what is revolutionary action?” (GRAEBER, 2004, p. 43-45)

Nesse sentido, David Graber aponta para o funcionamento democrático de um sem número de sociedades que, por seus próprios mecanismos políticos, oferecem uma crítica visceral ao modelo da democracia ocidental:

It is much easier, in a face-to-face community, to figure out what most members of that community want to do, than figure out how to convince those who do not go along with it. Consensus decision-making is typical of societies where there would be no way to compel a minority to agree with a majority decision – either because there is no state with a monopoly of coercive force, or because the state has nothing to do with local decision-making. (GRAEBER, 2004, p. 89)

E eis que nunca fomos modernos. O imaginário de exclusividade, em que nos afastaríamos de um passado caduco para tomarmos a direção de um futuro redentor, portadores de uma liberdade política, conhecimento tecnológico e novas formas de dominar o mundo natural, de organizar o mundo segundo certos preceitos hierárquicos, tudo isso faz parte de um mesmo processo. Por outro lado, inúmeros povos, em diversas localidades do mundo, mostram que é muito mais fácil buscar um consenso do que coagir uma minoria a aceitar a decisão da maioria. Como afirma Graeber:

“We” – whether as “the West” (whatever that means), as the “modern world”, or anything else – are not really as special as we like to think we are; that we’re not the only people ever to have practiced democracy; that in fact, rather than disseminating democracy around the world, “western” governments have been spending at least as much time inserting themselves into the lives of people who have been practicing democracy for thousands of years, and in one way or another, telling them to cut it out. (GRAEBER, 2004, p. 93)

Apesar da persistência da ideia do bom selvagem nessa última citação de

Graeber, suas palavras nos parecem uma boa maneira de aprofundar a reflexão sobre as relações entre a imagem que o Ocidente moderno constrói de si mesmo com suas concepções de tempo e consequências políticas – principalmente a persistência de tais concepções de exclusividade de um determinado momento histórico (ou inclusive de estar fora da história).¹²

O jogo de espelhos como ruptura da imagem

Esperamos ter apresentado alguns elementos que se mostram importantes na construção de uma crítica política a partir da antropologia, que tente evidenciar a persistência do pensamento iluminista-progressista na atualidade (inspirados pelo trabalho de Benjamin, em suas *Teses sobre o conceito de história*), e que tampouco pretenda retornar a uma suposta unicidade pré-moderna que teria se perdido com a modernidade. Assim, a questão que irrompe com força, e que não é o objetivo deste texto responder, mas melhor apresentar as suas bases, é: como construir uma crítica política radical do presente a partir de uma concepção de que nunca teria havido uma ruptura fundamental com o resto da humanidade, como pretendia o imaginário moderno? Nesses apontamentos para uma possível antropologia reversa da modernidade em sua forma contemporânea, evidencia-se o lugar que ocupam as concepções temporais no modo como o Ocidente moderno organiza o seu lugar no cosmos. "L'esthétique de l'univers supposait des normes préétablies" (GLISSANT, 1990, p. 108), afirma o intelectual e poeta antilhano Édouard Glissant. A imagem que a modernidade cria de si a partir de uma organização simbólica e real do universo depende de uma hierarquização, de separações e purificações, de um projeto uniformizador e homogeneizador do "outro" enquanto tal, e que está na base da endoantropologia moderna – e sua função na *demarcação das fronteiras da modernidade*. Para Glissant, é possível falarmos da história como uma disciplina europeia autoritária, que serve de base à colonização:

Le colonisateur prive le plus souvent le colonisé de sa mémoire historique, de la capacité de comprendre les événements et leurs causes. Par conséquent le rapport au temps

¹² Hesitamos muito em adentrar uma outra realidade etnográfica a partir do trabalho de Peter Gow entre os Piro da Amazônia. Por acreditarmos que os dois contextos etnográficos citados acima tenham força suficiente para embasar – pelo menos neste artigo – esses apontamentos sobre uma antropologia política reversa do tempo, optamos por abordá-lo em outra ocasião. Não obstante, vale a menção ao primoroso trabalho de Gow. A partir de uma leitura atenta ao modo como Lévi-Strauss concebe a presença da história nos mitos ameríndios, Gow demonstra como as variações nas versões de um mito piro acerca de um homem que vai para baixo da terra viver com as queixadas, aponta para as tentativas do mito de “negar a história”, em nome de certa “ilusão de ausência de tempo” e “estabilidade”. A partir das transformações de suas versões, Gow aponta para as formas como os Piro reagem às transformações históricas que lhes são impostas pelo homem e seu projeto de colonização.

par le biais du rapport à l'histoire, à la mémoire historique devient fondamental du point de vue politique et poétique [] la mémoire historique qui a été rabotée, usée, corrodée par l'acte colonisateur se présente comme un chaos. Il n'y a pas de linéarité temporelle dans la mémoire historique du colonisé mais une espèce de chaos dans lequel il tombe et roule ; c'est pourquoi je dis toujours que "nous dévalons les roches du temps". (GLISSANT, 2003, p.11)

A experiência histórica não linear do colonizado, que se apresentava de forma fragmentada e confusa, deixa de ser uma característica negativa de sua exclusividade. Em um curioso jogo de espelhos, ela põe em xeque a própria concepção linear, organizadora do tempo histórico moderno, e demonstra o funcionamento imaginativo – e, por que não, mítico? – das narrativas históricas, e dos projetos políticos organizacionais que lhes são subjacentes.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. *The Origins of Postmodernity*. Londres/Nova York: Verso, 1998. p. 32.
- BENJAMIN, Walter. *Œuvres*. Paris: Folio-Gallimard, 2000. t. III.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp, 1993.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.
- CLASTRES, Pierre. De l'Ethnocide. *L'Homme*, 14, n. 3-4. p. 108, 1973.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro/Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham/Londres: Duke University Press, 2015.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its objects*. Nova York: Columbia University Press, 2014.
- FOUCAULT Michel. *La Société punitive*. Paris: EHESS-Gallimard, 2013, p. 241.
- _____. *La Naissance de la biopolitique*. Paris: EHESS-Gallimard, 2004.
- FUKUYAMA, Francis. The end of history. *The National Interest*, Washington D. C., Summer, 1989.
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris: Éditions Gallimard, 1990.
- _____. Solitaire et solidaire. Entretien avec Édouard Glissant. *Revue Terrain*, Paris, n. 41, p. 9-14, set. 2003. Entrevista concedida a Philippe Artières. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/1599>>. Acesso em: 27 out. 2014.

- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Nova York: Oxford University Press, 2001.
- GRAEBER, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004. p. 10-11.
- HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham/Londres: Duke University Press, 2016.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*. Milão: Rizzoli, 2002.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: on the semantics of historical time*. Nova York: Columbia University Press, 1983.
- LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte, 2012.
- . Quels cosmos? Quelle cosmopolitiques? In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. (Orgs). *L'Émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. p. 69-84.
- . *Nous n'avons jamais été modernes*. Essais d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Éditions Pocket, 1990.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: avertissement d'incendie – une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris: PUF, 2007. p. 3.
- LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.
- MICHAUD, Éric. *Un Art de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*. Paris: Gallimard, 1996.
- MICHAUD, Éric. Déjà Là, Mais Encore à Venir. Le temps de l'homme nouveau en Allemagne, 1918-1945. In: CLAIR, J.; THÉBERGE, P. (Orgs.) *Les Années 1930. La fabrique de "l'homme nouveau"*. Paris/Ottawa: Gallimard/Musée des beaux-arts du Canada, 2008. p. 28-35.
- OSBORNE, Peter. *The Politics of Time: Modernity and avant-garde*. Londres/Nova York: Verso, 1995. p. 8.
- PIGNARRE, Philippe ; STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- STENGERS, Isabelle. *Au Temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.
- TARKOVSKY, Andrei. *Sculpting in Time*. Texas: University of Texas Press, 1989. p. 26.

- THOMPSON, Edward. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present*, Oxford University Press, n. 38, p. 69, dez. 1967.
- TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Editora Annablume, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro*. 2011. Rio de Janeiro: Sociologia&antropologia, v. 01, 02, p. 15. Entrevista concedida à Elsje Lagrou e Luisa Elvira Belaunde.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. Etnologia brasileira. In: MICELLI, S. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999. v. 1.
- _____. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: PUF, 2009
- _____. *Eduardo Viveiros de Castro – encontros*. Apresentação Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

autor **Fábio Zuker**

Ensaísta e mestre em Sciences Sociales pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, França).

Recebido em 20/03/2016

Aceito para publicação em 19/01/2017